Alguns ditos e feitos de Mariza Peirano e seus efeitos sobre certas linhagens de antropólogos

John Comerford
Museu Nacional/UFRJ

É uma grande honra participar desta homenagem a Mariza Peirano. É também um desafio, e eu fiquei em dúvida se enfatizava um depoimento mais pessoal, um comentário sobre a importância do trabalho de Mariza para o Núcleo de Antropologia da Política, ao qual me encontro ligado, ou sobre sua influência nos estudos de rituais na antropologia brasileira, ou ainda um esboço de pesquisas minhas que trazem a marca do aprendizado e do diálogo com ela. Como bom libriano, não consegui decidir a tempo, e vou fazer um pouco de cada coisa.[1]

Há quinze anos, estive na Universidade de Brasília (UnB) participando do evento Uma Análise Antropológica de Rituais, organizado por Mariza, reunindo pesquisadores que haviam participado de seus cursos no Museu Nacional e em Brasília. Esse evento deu origem ao livro *O dito e o feito: ensaios de antropologia de rituais*, publicado na Coleção Antropologia da Política, do Núcleo de Antropologia da Política (NuAP). A simples realização do seminário no âmbito das atividades do NuAP e o fato de o livro ter sido publicado na coleção já indicam a importância das perspectivas então abertas por Mariza para a configuração das pesquisas dentro do amplo projeto que deu origem ao núcleo. Isso se torna ainda mais claro se notarmos que outros cinco livros da Coleção Antropologia da Política são dissertações ou teses de orientandos seus na UnB, que há diversos capítulos da própria Mariza e de seus orientandos em títulos da coleção, e que duas orientandas suas organizaram uma coletânea também publicada na Antropologia da Política. E diversos outros trabalhos ali publicados (como os meus próprios) beneficiaram-se assumidamente de perspectivas abertas pelos ensinamentos de Mariza.

Naquele evento, apresentei algo como uma síntese da minha dissertação de mestrado, defendida em 1996, que é tributária direta de um curso oferecido por Mariza no Museu Nacional no primeiro semestre de 1993, sobre Antropologia dos Rituais. Era um curso com uma arquitetura (e falar em arquitetura neste caso faz todo o sentido!)[2] muito precisa e elegante, ao mesmo tempo sofisticada e enxuta, tanto no seu desenho como em sua execução, algo que os alunos sempre comentávamos. Olhando minhas anotações, pude lembrar que o curso fazia dialogar, em torno da análise de rituais, as abordagens de filósofos da linguagem e linguistas (Saussure, Austin e Peirce), trabalhos “clássicos” de antropólogos

(Malinowski, Leach, Mary Douglas, Sahlins) e alguns trabalhos na época relativamente recentes (Vincent Crapanzano, Paul Friedrich, Michael Silverstein e, entre os brasileiros, Wilson Trajano Filho). Além disso, o trabalho de Stanley Tambiah (1985), *A performative approach to ritual*,[3] atuava como uma espécie de "centro de gravidade" do edifício, que tinha ainda uma "janela" aberta para a literatura, representada por um texto de Italo Calvino. Creio que todos que fizemos esse curso no Museu em 1993 ficamos bastante marcados, e vários de nós incorporamos em nossos trabalhos a bibliografia e as perspectivas aí abertas — em particular, a valorização da etnografia, o lugar do ritual na teorização antropológica e o caráter constitutivo da reflexão sobre a linguagem na antropologia, bem como, reversamente, a particularidade da contribuição da antropologia e da etnografia para a reflexão sobre a linguagem.

Para mim, foi um curso decisivo, pois permitiu enfocar, no trabalho final, a análise de reuniões camponesas como rituais, justamente transformando em objeto de reflexão algo absolutamente naturalizado em minha experiência "militante" anterior. Foi esse trabalho final que definiu o tema das "reuniões" para minha dissertação de mestrado, e o incentivo de Mariza para seguir nessa direção certamente foi muito importante.[4] Para além dessa definição de tema da dissertação, o curso apontou novas leituras e interesses que daí em diante, até hoje, passaram a ser centrais para mim, e acredito que também para vários outros colegas que fizeram o curso.[5]

Mais ou menos na mesma época, desde finais dos anos oitenta ou início dos noventa, Moacir Palmeira e Beatriz Heredia vinham pesquisando eleições em pequenas cidades de Pernambuco e do Rio Grande do Sul, orientados inicialmente pela intenção de entender por que, depois da redemocratização, as primeiras tentativas de lideranças sindicais de trabalhadores rurais de candidatar-se na política, como parte de um esforço deliberado e organizado de converter a legitimidade obtida nas lutas sindicais em força política nas eleições, não vinham encontrando bons resultados. Essas pesquisas sobre eleições os levaram a formular, com base na percepção de política e de tempo que encontraram nesse universo social, a noção de "tempo da política" (Palmeira & Heredia, 2010). Não por acaso, no seminário aqui em Brasília que mencionei logo de início e no livro a que ele deu origem, há um pequeno, mas importante, texto de Moacir Palmeira sobre o tempo. A análise de eventos como os comícios, as passeatas e carreatas, os discursos, os cartazes, as cores, os *slogans*, as provocações e intrigas, que marcavam uma divisão da sociedade e a temporalidade restrita, mas totalmente envolvente dessa divisão, levou Moacir e Beatriz a um diálogo com a bibliografia sobre rituais e sobre linguagem, por via de autores como Geertz (1980) e Maurice Bloch (1975).

A aproximação desse trabalho de etnografia das eleições com as discussões que Mariza vinha empreendendo em torno da noção de ritual constituiu uma das condições para a idealização e elaboração do projeto do NuAP, cuja arquitetura básica, para voltar a essa metáfora, reunia "rituais, representações e violência" em três eixos intercruzados.[6] A discussão sobre rituais, em particular, teve importância na etnografia de campanhas eleitorais, comícios, manifestações, marchas, passeatas, reuniões, inaugurações, discursos e outros eventos que marcam o cotidiano de relações com "o Estado", dialogando "por dentro" com etnografias clássicas da antropologia e com temas e articulações teóricas constitutivas de tradições e linhagens de conhecimento da disciplina. Recuperando um pouco extensamente a formulação bem compatível com a abordagem de Peirano que consta do projeto Uma Antropologia da Política: Rituais, Representações e Violência, publicado em 1998, na parte que se refere à linha dos "rituais da política",

> a linha de pesquisa aqui proposta recupera o ritual em três aspectos: primeiro, em seu estatuto etnográfico de evidência empírica (par contíguo das *representações* durkheimianas); segundo, utiliza a dimensão analítica que foi desenvolvida a partir de sua concepção como sistema de comunicação simbólica, culturalmente construído; terceiro, reclama o enigma da eficácia das ações sociais à perspectiva daquele que *pode* mais porque crê. Na confluência desses três aspectos, a pesquisa focaliza *eventos/rituais da política*, formulação na qual rituais são definidos etnograficamente, e não a priori pelo pesquisador. Como rituais não se separam de outros comportamentos sociais de forma absoluta, eles simplesmente *replicam*, *repetem*, *enfatizam* ou *acentuam* o que em determinada sociedade já é usual, uma flexibilidade analítica se segue, já que a abordagem desenvolvida para os rituais pode ser utilizada de maneira produtiva e criativa para analisar os eventos etnográficos em geral; o repertório que serve ao ritual serve às ações rotineiras e vice-versa (NuAP, 1998:15-16).

Mais adiante, o projeto explica ainda que

> focalizar eventos críticos da política através da análise do ritual torna-se um acesso engenhoso para abordar aspectos significativos dos projetos políticos no Brasil, isto é, ideais básicos; dilemas e ambigüidades; o repertório flutuante de símbolos e práticas; os agentes, níveis, domínios e eventos centrais; as grandes cosmologias de referência. Implicadas nos impasses da construção de uma sociedade democrática plena, as temáticas da linha delineiam-se pela relevância etnográfica que o pesquisador é capaz de perceber e avaliar na área específica em que desenvolve sua investigação [...]. Profundamente comprometida com a perspectiva nativa, o lócus da investigação é definido e recortado, mas os eventos são contingentes (NuAP, 1998:17).

Em torno dessa perspectiva, portanto, vários trabalhos de pesquisa, de pesquisadores em diferentes momentos de suas carreiras, foram concebidos, realizados e postos em diálogo na vigência, de 1997 a 2005, do projeto financiado pelo CNPq que deu origem ao NuAP. Mas certamente a coisa não parou aí; tanto os que nos beneficiamos diretamente dessas discussões continuamos produzindo nessa direção e passamos a formar novos pesquisadores como a própria Mariza continuou desenvolvendo trabalhos e ampliando o alcance e a divulgação dessa perspectiva por via de novas publicações e atividades de formação. E outros desdobramentos foram surgindo, no âmbito do NuAP e fora dele. A "linhagem", para adotar uma palavra explorada por Mariza em um texto bastante conhecido (Peirano, 1991), continua viva e em expansão.

Vou mencionar apenas três exemplos recentes de trabalhos que são tributários dessas perspectivas abertas por Mariza, escolhidos casualmente, pelo fato de ter estado mais diretamente envolvido como orientador ou membro de banca. Uma orientanda minha, ainda na época em que eu estava no CPDA/UFRRJ, inspirada por leituras dos trabalhos de Mariza sobre rituais, fez uma etnografia de rituais de casamento e rituais funerários em sua própria comunidade de origem, na área rural de um município no norte fluminense (Sarmento, 2006). Outra orientanda, mais recentemente, agora já no PPGAS do Museu Nacional, defendeu uma dissertação sobre as noções nativas de *unidade* e *pluralidade* ou *diferença* nos movimentos sociais no campo hoje, tomando como ponto de partida a análise de dois eventos recentes denominados por ela de "encontros", que agruparam movimentos de trabalhadores rurais, sem-terra, populações tradicionais, quilombolas, agricultores familiares, indígenas, gestores públicos, ONGs, estudantes e assim por diante (Centelhas, 2015). E, na Unicamp, integrei a banca que examinou a tese de Vilênia Aguiar (2015), orientada por Emília Pietrafesa de Godói, sobre a Marcha das Margaridas, para a qual foi central um diálogo com as formulações de Mariza sobre rituais e com a etnografia de Christine de Alencar Chaves (2000) sobre a Marcha dos Sem-Terra.

Em todos esses casos, e em muitos outros que conheço (e certamente mais outros tantos que não conheço), é evidente a importância e a produtividade das formulações de Mariza em seus artigos e livros, e também das formulações de Mariza tais como transmitidas por aqueles, orientandos ou não, que se beneficiaram de seus ensinamentos. Não tem sido nada incomum me deparar com essas novas e interessantes apropriações daquilo que começou a ser formulado nos anos noventa nesse contexto que descrevi brevemente, demonstrando um pouco do alcance do impulso para a realização de etnografias que daí adveio.

Assim sendo, e para parafrasear a homenageada (Peirano, 1997), talvez seja o momento de perguntar “onde está Mariza Peirano?” nas nossas estantes. Mas como se trata de “uma antropóloga no plural”, parafraseando-a uma segunda vez (Peirano, 1992), em termos de seus interesses variados de pesquisa e reflexão, eu não teria a pretensão de dar conta de uma indagação mais ampla; vou fazer apenas algumas considerações meio impertinentes sobre “onde está a Mariza Peirano dos rituais?”, ou “onde estão os rituais de Mariza Peirano?”.

Mesmo com essa especificação, as paráfrases ainda são pretensiosas, e não tenho a menor ilusão de conseguir dar uma densidade e consistência semelhante às dos artigos parafraseados. Fiz uma pesquisa, mas no seu sentido hoje mais corriqueiro e nem um pouco profissional, muito menos etnográfico: uma pesquisa no Google Acadêmico. Busquei por “Mariza Peirano”, daí selecionei as citações dos trabalhos dela diretamente referidos aos rituais. Disso, fiz uma observação puramente quantitativa e nada sofisticada. Mas ainda assim consegui algumas pistas interessantes.

O levantamento dessas citações no Google Acadêmico gerou um arquivo com sessenta páginas. É preciso fazer algumas ressalvas importantes: pode haver repetições que não consegui eliminar, é possível que tenham passado algumas citações referentes a documentos de outra natureza, como programas de cursos, e não a publicações etc. Então seria preciso fazer uma filtragem mais cuidadosa, mesmo em termos grosseiramente quantitativos e mesmo usando apenas essa fonte de levantamento. Feitas essas ressalvas, obtive o seguinte:

- 217 citações para *Rituais ontem e hoje*;
- 123 citações para “A análise antropológica dos rituais”, item que reúne uma publicação da *Série Antropologia* da UnB e o capítulo assim denominado no livro *O dito e o feito*, da Coleção Antropologia da Política;
- 33 citações para “Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica”, capítulo de *O dito e o feito*;
- 90 citações para *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*, sem especificação do capítulo;
- 33 citações para *O dito e o feito*, sem o subtítulo e sem especificação do capítulo;
- 32 citações para “Temas ou teorias: o estatuto das noções de rituais ou performance”.

Isso dá um total de 528 citações. Mesmo dando um bom desconto por eventuais repetições, essa quantificação preliminar nos oferece uma noção da ordem de grandeza da repercussão desses trabalhos de Mariza sobre rituais. Claro está que, além do problema da relativa imprecisão quantitativa, esse exercício não dá nenhuma ideia mais qualitativa da apropriação feita. Mas o interessante é que esse levantamento selvagem permite ter uma ideia dos *temas* dos trabalhos que citam esses textos de Mariza. Uma ideia também pouco precisa, baseada apenas nos títulos, nos resumos e em outras indicações que aparecem imediatamente no Google Acadêmico. Fiz uma tentativa muito preliminar de classificar esses trabalhos, algo nada sofisticado, como já disse. Trata-se apenas de uma grade classificatória definida por mim para as finalidades deste artigo, com base nas indicações que puderam ser recuperadas no Google Acadêmico. Há vários textos que se enquadram em mais de uma classificação.

Algumas coisas chamam a atenção. Há uma enorme *diversidade de temas* dentre esses trabalhos inspirados pela discussão de rituais proposta por Mariza. Usando a classificação informal que criei, temos: comunicação e mídia, internet, saúde (tanto no sentido de cura tradicional como de política de saúde); movimentos sociais e ONGs; segurança pública; violência; consumo; família e parentesco; festas populares; estudos urbanos; religião; gênero e sexualidade; educação e mundo acadêmico; infância e juventude; comida e alimentação; campesinato; etnologia indígena; Estado e nação; política; direito e direitos; migração e imigração; teoria do ritual; empresas e organização corporativa; morte e luto; classe operária; inquisição e feitiçaria; literatura e cinema; esporte; artes performativas (teatro, dança e música); estudos clássicos; etnicidade; arqueologia; turismo; ciência e tecnologia; desenvolvimento econômico; patrimônio cultural; meio ambiente; corpo; moda; tempo; e, como não poderia faltar, arquitetura. Trata-se também de uma diversidade grande de publicações: teses, dissertações, trabalhos em anais de congressos e artigos em periódicos. E uma grande variedade disciplinar: publicações em antropologia e em outras ciências sociais, mas também em várias outras áreas de conhecimento, como economia, turismo, artes, saúde. A maioria no Brasil, muita coisa na Argentina, algumas publicações nos Estados Unidos e na Inglaterra. E Mariza talvez se surpreenda em saber que foi citada em um periódico na Romênia.[7]

Dentro dessa diversidade, há algumas concentrações evidentes. Como talvez fosse de se esperar, há uma concentração grande em religião e em festas populares, mas só um pouco atrás, em termos quantitativos, em Estado e nação; educação; saúde; estudos urbanos; movimentos sociais; teoria do ritual; política; etnologia indígena; etnicidade; e campesinato. Não é desprezível, ainda,

o número de citações em temas como família e parentesco, segurança pública, infância e juventude; direito e direitos, violência, morte e luto; literatura e cinema; artes performativas, desenvolvimento econômico, organização empresarial e corporativa, meio ambiente, ciência e tecnologia, migração e comida. Os demais temas correspondem a um número menor de citações (menos do que cinco).

Isso indica que a perspectiva dos rituais, tal como construída e apresentada por Mariza, é muito inspiradora, e é inspiradora de maneira muito transversal. Vem possibilitando e instigando o desenvolvimento de etnografias e reflexões muito variadas, e ao mesmo tempo, ao que parece, criando certo terreno comum, circunscrito por uma tradição disciplinar de conhecimento, mas propondo diálogos para além dela. Claro que seria necessário verificar qualitativamente a maneira como o tema dos rituais foi incorporado em cada caso, mas no mínimo pode-se dizer que “Mariza Peirano” está hoje em muitos lugares das nossas estantes e, ao que parece, ou pelo menos ao que é possível supor a partir de exemplos que conheço de fato, está com bastante sucesso levando a perspectiva da etnografia e algumas importantes linhagens teóricas da antropologia a esses vários lugares.

***

Os diálogos iniciados já há um bom tempo (melhor não quantificar para não me inquietar) — talvez possamos falar em “tempo de Mariza”, para continuar com as paráfrases, agora envolvendo um trabalho por ela orientado (Borges, 2003) — estão bem vivos nas pesquisas que estou desenvolvendo hoje. Como são pesquisas em andamento, vou apenas dar uma breve notícia, e uma rápida indicação de por onde passa a inspiração resultante desses diálogos.

Comecei há algum tempo a pesquisar “famílias espalhadas”, que têm, por assim dizer, um pé em áreas rurais de Minas Gerais e um pé em cidades grandes ou médias do Sudeste, em especial as periferias das regiões metropolitanas de São Paulo e Rio de Janeiro. Mais do que um estudo sobre migração, pretendo examinar como a mobilidade, no sentido de deslocamentos entre casas de uma determinada configuração de casas (Marcelin, 1996), cria significados morais e dá densidade ou viscosidade, por assim dizer, a um arranjo coletivo, pensado em termos de família e parentesco. Trata-se de analisar, num mesmo quadro, os movimentos mais cotidianos ou mais excepcionais entre casas próximas na comunidade, entre casas rurais e urbanas no município ou em municípios vizinhos, e entre casas distantes, nas áreas rurais ou pequenas cidades e nas regiões metropolitanas, fugindo às formulações baseadas numa ideia mais restrita de migração rural-urbana.

Mais concretamente, trata-se de investigar, a partir de trabalho de campo na Zona da Mata e no alto Vale do Jequitinhonha mineiros e nas regiões metropolitanas do Rio e de São Paulo, a circulação de pessoas, objetos e palavras entre casas de parentes, e de pessoas próximas que são "como da família", e a maneira pela qual essa circulação implica julgamentos morais ao se tornar foco de assunto, de fofocas, de brincadeiras, formando comunidades morais dispersas e feitas por via do permanente movimento. Inclui-se, aí, certo grau de aleatoriedade e imprevisibilidade, como sugerido pelo termo adotado por Ingold (2011) para pensar antropologicamente o movimento (*wayfaring*). Nesse sentido, mover-se entre casas e vizinhanças produz percepções e conhecimentos e dá sempre o que falar ou pensar.

No Jequitinhonha, há uma temporalidade bem marcada em relação aos deslocamentos e às agregações e separações nas pequenas comunidades rurais. Essa temporalidade remete ao período de férias no trabalho nas áreas urbanas, de entressafra da cana em São Paulo, e de festas nas comunidades rurais, períodos em que há expectativa de que os que estão longe voltem para Minas e de que se intensifique a vida nessas localidades rurais. Tanto os parentes em São Paulo como os parentes no Jequitinhonha esperam ansiosamente por esses momentos de muito reencontro, de muita visita às casas uns dos outros, muita comida, bebida, notícia; casas mantidas fechadas ao longo do ano são abertas, as pessoas se juntam para fazer reformas e obras nas residências, com churrasco, música e risada, e são feitos negócios com gado, motos, carros, terras, casas, e assim por diante. Também nesses momentos se reatualizam e dinamizam tensões, brigas, inveja, crítica e ciúme.

Neste artigo, farei algumas observações bem preliminares sobre a folia de São Sebastião e a festa de São Sebastião que observei numa comunidade do Alto Jequitinhonha. O dia de São Sebastião é em janeiro, o que coincide com o tempo das férias, permitindo que participem dessas celebrações muitas pessoas que estão residindo em outros locais, ou que estão trabalhando fora em residência temporária (em obras ou no corte da cana, por exemplo) durante boa parte do ano.

Não vou muito longe, aqui, na descrição e análise da folia e da festa. Faço apenas indicações gerais: a folia é organizada por um *procurador*, e consiste na circulação de um grupo de músicos e cantadores, liderados por um *mestre*; no caso em foco, um senhor já idoso que conhece cantos próprios da folia e os modos de comportamento apropriados. Eles levam de casa em casa a bandeira com a efígie de São Sebastião. Os cantadores circulam por casas previamente definidas para cada um dos sete a dez dias da folia, na roça ou nos povoados. E, na sala, cantam músicas de tom solene enquanto o dono da casa e pessoas de sua

família agradecem graças obtidas, beijando a bandeira do santo e oferecendo-lhe formalmente esmolas, recebidas pelo procurador. Os cantos entoados agradecem a acolhida e a esmola dos donos da casa, que oferecem comida e bebida aos cantadores — mas não só aos cantadores, pois com eles seguem muitos foliões, e em cada casa há muita cantoria "profana", brincadeiras e danças como o *nove* e, mais raramente, o *vilão*.

O tom da cantoria na sala da casa, onde o casal e os filhos se postam rígidos e sérios perante a bandeira, é solene, intenso e respeitoso — às vezes, o dono ou a dona da casa ajoelha-se e chega às lágrimas, emocionado com as graças alcançadas e a presença do santo. Mas fora da sala, na varanda, no terreiro, ou no quintal, as pessoas bebem muito, riem, cantam, fazem uma enorme bagunça. Em cada casa, também, o dono oferece produtos para um leilão feito na hora, para arrecadar para a festa que encerrará a folia: frangos, cerveja, vinho, bolo, doces e assim por diante. Ao contrário das folias de Reis, a folia gira de dia, e pousa à noite. Na casa onde o giro do dia encerra e onde os cantadores da folia vão pernoitar, há uma janta, e chega mais gente, intensificando a animação, a música e a dança. Vão à folia pessoas de todas as idades, com exceção dos evangélicos, que não aprovam essa festa. Acompanhei principalmente a circulação nas casas do povoado, que é mais cheia e animada, pois nem todo mundo tem fôlego para ir até as casas mais distantes e de acesso mais difícil na roça, ainda que hoje muita gente circule entre as casas de moto, fazendo algazarra com os motores e as buzinas.

Ao final dos dias da folia, há uma festa em homenagem a São Sebastião na praça do povoado, com direito a leilão de bezerros, churrasco, missa na Igreja e forró com os músicos locais e regionais. Vai à festa gente do lugar, mas também das localidades rurais vizinhas e das cidades do entorno. As pessoas que frequentam a folia nos dias em que ela gira, contudo, são basicamente pessoas "do lugar", ainda que muitas não residam ali o ano todo. Cabe observar que o povoado propriamente dito é recente, mas a comunidade, por assim dizer, é antiga. As famílias, até uns quinze ou vinte anos atrás, moravam e plantavam nas grotas. De uns tempos para cá, muitas foram morar no povoado, que fica no limite da chapada, em local de acesso mais fácil por estrada, com água de poço artesiano e serviços municipais de educação e saúde; mas continuam plantando nas grotas, e trabalhando fora, na própria região, em São Paulo, em obras Brasil afora e assim por diante. As chapadas planas, onde antes dos anos setenta soltavam gado, hoje estão tomadas pelo eucalipto destinado à produção de carvão em grande escala. Trata-se, portanto, de famílias que estão ali há muito tempo, circulam para bem longe dali também há muito tempo, mas casam-se quase sempre por ali mesmo, na mesma comunidade ou nas comunidades vizinhas. Uma indicação disso são os

nomes: nessa localidade em que acompanhei a folia, só entre os cerca de oito ou dez cantadores da folia, havia quatro Joaquins, parentes entre si, em um povoado com vários outros Joaquins, coincidência resultante das repetidas homenagens, de geração em geração, aos Joaquins originários dessas famílias do lugar.

Nesse contexto, pareceu-me evidente que o giro da folia tem algo de intensificação ritualizada das visitas entre as casas, que marcam de maneira central o tempo das festas e do retorno dos que moram longe, que é por sua vez tão central para a vida moral das famílias e das comunidades. O repertório todo da *chegada*, da hospitalidade com suas modalidades e modulações, está presente, mas nitidamente em excesso, seja de respeito, solenidade e gratidão, seja de familiaridade, jocosidade, fartura e alegria.

Ao contrário da Folia de Reis, nessa folia de São Sebastião a chegada dos cantadores com a bandeira não é muito formalizada: não há cantos de entrada, nem os cantadores com a bandeira precisam aguardar a porta da casa se abrir. São saudados pelos proprietários de maneira formal, mas simples. Os donos da casa saúdam também os foliões que acompanham os cantadores, ao menos os primeiros, pois, como são muitos, depois vão simplesmente chegando e entrando, sem nem saudar os donos da casa. A entrada dos foliões é assumidamente invasiva. Adentram a casa com toda a familiaridade, como se "de casa" fossem, no rumo da cozinha, da varanda e do terreiro, onde já haverá café, biscoitos, água, refrigerante e pinga. Vão fazendo algazarra, cantando "Nessa casa tem goteira…" e outras músicas jocosas bem conhecidas de todos, sob o olhar aprovador e risonho dos donos da casa. Algum tempo depois começa a cantoria solene na sala, e muita gente se reúne para assistir, ao menos por algum tempo, dentro da sala ou a partir das janelas, respeitosamente, em silêncio e com atenção concentrada. Os donos da casa e os cantadores nesse momento instauram o tom muito solene da cantoria, que vai se repetir inúmeras vezes ao longo do dia e dos dias seguintes.

Mas, se a sala fica em silêncio, a algazarra do lado de fora não para completamente, é apenas moderada. Terminados os cantos na sala, que duram uns vinte minutos ou meia hora, todos voltam com animação redobrada para o terreiro, a varanda e a cozinha, e havendo espaço dança-se *o nove*, uma dança em que fileiras de quatro pessoas se alinham uma em frente à outra e vão trocando de posição, acompanhadas pela música produzida por uma das fileiras, formada por quatro músicos e cantadores, de modo que todas as fileiras dançarão uma estrofe na frente de todas as outras. Muitos dos presentes dançam, misturando idades, gênero, alinhamentos familiares e de amizade, os do lugar e os poucos de fora. Também isso se repete, basicamente com as mesmas músicas, em cada casa, dias a fio. Um pouco antes ou depois, um dos cantadores passa muito sério

oferecendo produtos em leilão, com voz e entonação próprias a essa atividade. E finalmente, mais ou menos ao mesmo tempo, os donos da casa oferecem comida: o esperado é que ofereçam farofa com frango ou carne de porco, que se serve em um panelão, usando uma colher para distribuir, e se come com a mão. A cachaça não falta. E isso vai se repetindo, o dia todo, e em escala aumentada na casa onde se fará a janta.

Se não há palhaços formalmente caracterizados, como em algumas folias de reis, há palhaçadas e figuras que mostram que, se palhaços não há, é preciso inventá-los. Assim, um rapaz recém-casado, que passa a maior parte do ano no corte de cana em São Paulo e tem fama de ser extremamente trabalhador e disciplinado, tendo conseguido em poucos anos juntar dinheiro para construir e manter uma boa casa no povoado, passa os dias da folia completamente alcoolizado, desde cedo até de noite, batendo um tamborzinho sempre no mesmo ritmo e cantando duas ou três músicas incessantemente, tanto nas caminhadas entre as casas como ao chegar nas casas. Percebe-se um contraste com o tamborzinho do cantador e músico que acompanha a cantoria solene, e que segue soando em frente da bandeira entre uma casa e outra — um senhor idoso e sóbrio que toca seu tambor com notável virtuosismo e vigor. O rapaz é alvo de gozações, mas é ao mesmo tempo incentivado a seguir adiante, produzindo uma espécie de som de fundo que, se parar, faz bem falta. Com os olhos vidrados, sempre ameaçando cair de bêbado, embora nunca caindo, gera comentários entre admirados e jocosos. Mas quando a folia chegou à sua casa, ele desempenhou com surpreendente perfeição a solenidade da recepção da bandeira na sala, ao lado de sua esposa, realizando com evidente respeito e sóbria emoção o agradecimento ao santo.

Mais espantosa, talvez, é a presença inesquecível de Joaquim de Virgínia. Já de meia idade, solteiro e morando sozinho com a mãe doente em uma casa muito pobre na roça, Joaquim é reconhecido como "mei' doido". Ao mesmo tempo, é considerado necessário para o bom desempenho do grupo de cantadores da folia, em razão do tom de sua voz, que consegue alcançar um timbre muito valorizado. Alto, vestido de modo extravagante, falando de forma enfática, também extravagante e até meio desencontrada e gaguejante, assumindo às vezes um tom destemperado e provocador, causa sempre alguma confusão. Em mais de um momento, ameaçou partir para a briga ou ir embora, produzindo rebuliço. Mas logo me contaram que "todo ano é assim". Depois ele se acalmava, seguia a folia, e em cada casa fazia o canto bem a contento, contrastando seu cantar límpido e belo com o falar gaguejante e desencontrado das suas conversas. Gostava de pedir para ser fotografado e de conversar com os "de fora", vangloriando-se de sua voz e do reco-reco de madeira que fez e que o acompanha em todas as folias.[8] No dia

da festa de São Sebastião, na praça do povoado, estava especialmente animado, fazendo palhaçadas, com uma peruca amarela, e provocando muito riso. A festa, por sinal, parece um palco adequado para palhaçadas: outro senhor, já idoso, figura marcante por seus longos cabelos brancos combinados com roupas em estilo entre o caubói e o cangaceiro, recebeu a folia com especial fartura em sua casa, aparecendo com unhas compridas, quem sabe crescidas especialmente para a festa, pintadas de esmalte cor-de-rosa.

As palhaçadas dessas figuras são foco especial de comentários desde o momento da folia ou da festa até vários dias depois. Mais amplamente, os dias de folia e de festa geram dias e dias de comentários que vão se repetindo e produzindo tais eventos como inesquecíveis, engraçados, felizes ou infelizes. Lembro-me de uma surpresa que tive no dia depois da festa. A filha mais velha dos meus anfitriões foi de manhã à casa dos pais com sua filha pequena, como de costume; mas nesse dia, ela, que era sempre muito discreta e falava bem baixo, fazia imitações hilárias de seus vizinhos e parentes nas situações das festas. A folia seguida pela festa motivava como que pequenas refrações da algazarra por meio de paródias dos acontecimentos, que por sua vez podiam dar lugar a conversas mais sérias sobre conhecidos, parentes e amigos.

Sem querer me prolongar demais, e sem ter ainda uma etnografia bem trabalhada para oferecer, limito-me a comentar que, em um universo onde (esta é minha hipótese) a circulação entre casas, com seus bons ou maus modos de chegar e de sair, de receber e de permanecer, é um tema central na vida moral e uma experiência individual e coletiva fundamental, faz todo o sentido que haja um ritual em torno justamente da intensificação do repertório da circulação e da hospitalidade. Esse ritual, ao fazer a casa "acontecer" como que em sua máxima intensidade, permite explorar esse espaço crucial nas suas múltiplas virtualidades: a mesma pessoa que vai publicamente às lágrimas na sala, espaço percebido como centro do mais solene respeito da família e à família naquele momento (algo que seu arranjo estético já implica ou sugere), minutos depois estará alegremente em meio à algazarra jocosa, no terreiro, na varanda ou na cozinha, exibindo ostensiva familiaridade, inclusive pela distribuição conspícua de comida e bebida, até mesmo com quem no cotidiano tal familiaridade seria no mínimo incômoda.

Organizar e participar da folia e da festa acabam desse modo realizando uma experiência performativa, conforme indicado por Tambiah, transformadora e intensa, cujo sentido será trabalhado e retrabalhado subsequentemente em inúmeras visitas, em meio à intensificada circulação entre casas do tempo das festas. E esse trabalho sobre o sentido da folia e da festa será feito tanto por via de paródias, gozações e fofocas derivadas das palhaçadas e brincadeiras como

por via dos comentários de reconhecimento (ou não) do respeito dado, por via da palavra, do gesto, do canto e da comida, por cada um que recebeu bem (ou, ao contrário, recebeu mal) o santo e seus portadores na sala de casa, lugar de sua família, e recebeu bem (ou não) os vizinhos e parentes, de maneira festiva e alegre, na varanda, na cozinha e no terreiro.

Concluirei dizendo que meu "tempo de Mariza" me ensinou a procurar e perceber, em eventos como a folia e seus giros, as festas e as visitas, marcados como especiais, intensos, potentes e um pouco arriscados nesse universo social singular, matéria das mais preciosas para o exercício da etnografia.

John Comerford é professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ e coordenador do Núcleo de Antropologia da Política (NuAP). Publicou na Coleção Antropologia da Política os livros *Fazendo a luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas* (1999) e *Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural* (2003) e organizou, com Ana Carneiro e Graziele Dainese, a coletânea *Giros etnográficos em Minas Gerais: casa, comida, prosa, festa, política, briga e o diabo* (2015). E-mail: j.comerford@mn.ufrj.br

Notas

1. Este artigo foi apresentado originalmente em um seminário realizado em homenagem a Mariza Peirano, em Brasília. Agradeço às organizadoras do evento, Antonádia Borges, Christine Chaves e Soraya Fleischer, pela gentileza do convite e pela hospitalidade.

2. Mariza Peirano chegou perto de concluir graduação em arquitetura na UnB antes de se dedicar à antropologia.

3. Incluído na coletânea *Culture, thought and social action* (Tambiah, 1985).

4. Com o interesse do meu orientador, Moacir Palmeira, que, além de longa experiência com reuniões camponesas, vinha dialogando com a noção de ritual e com abordagens antropológicas da linguagem, especialmente em seu trabalho com Beatriz Heredia sobre os comícios políticos, conforme menciono adiante.

5. Para mim, o curso proporcionou, a partir da leitura de Saussure, Austin e Peirce, postos em relação com antropólogos de diferentes vertentes, em especial com a discussão da noção de ritual por Stanley Tambiah, uma fértil abertura para enfronhar-me no campo da antropologia da linguagem, da sociolinguística e dos estudos de performance e da retórica, sem esquecer a ampla literatura etnográfica que lança mão da noção de ritual e dos debates em torno dela.

6. Estou deixando em segundo plano, aqui, a importante contribuição de Mariza Peirano (1986, 2006) para o projeto do NuAP, por meio de suas pesquisas sobre os modos de presença dos documentos emitidos pelo Estado no cotidiano. Também fica em segundo plano a sua contribuição, na sua tese de doutorado e em diversos outros textos, para uma “antropologia da antropologia” e para a reflexão sobre a relação entre antropologia e *nation building* no Brasil, que traz importantes elementos para uma reflexão sobre o lugar de uma “antropologia da política” na antropologia feita no Brasil.

7. Nesse ponto, é importante mencionar que trabalhos de Mariza Peirano publicados em inglês (que não estão entrando nessa conta, por não se referirem à discussão de rituais) são bastante citados por antropólogos e sociólogos indianos, como Veena Das e Satish Despande, numa interlocução pouco comum em torno da antropologia realizada no Brasil e na Índia.

8. Para uma bela crônica sobre esse Joaquim, ver Moreira (2012).

Referências

AGUIAR, Vilênia V. P. 2015. *Somos todas margaridas: um estudo sobre o processo de constituição das mulheres do campo e da floresta como sujeito político*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas.

BLOCH, Maurice (ed.). 1975. *Political language, oratory and traditional society*. London: Academic Press.

BORGES, Antonádia. 2004. *Tempo de Brasília: etnografando lugares-eventos da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

CENTELHAS, Marcela R. C. 2015. *Construindo "encontros": movimentos sociais, rituais e política*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

CHAVES, Christine de Alencar. 2000. *A Marcha Nacional dos Sem-Terra: um estudo sobre a fabricação do social*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

GEERTZ, Clifford. 1980. *Negara: the theatre state in nineteenth-century Bali*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

INGOLD, Tim. 2011. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. New York: Routledge.

MARCELIN, Louis H. 1996. *A invenção da família afro-americana: família, parentesco e domesticidade entre os negros do Recôncavo da Bahia*. Tese de Doutorado, Museu Nacional/UFRJ.

MOREIRA, Reynaldo. 2012. *Crônicas do vale do Jequitinhonha: os Juaquis da Fulia*. Disponível em: https://redeagrega.wordpress.com/2012/11/11/os-juaquis-da-fulia/. Acesso em: 19/04/2016.

NuAP. 1998. Por uma antropologia da política: rituais, representações e violência. *Cadernos NuAP*, 1. Rio de Janeiro: NAU editora.

PALMEIRA, Moacir; HEREDIA, Beatriz. 2010. *Política ambígua*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

PEIRANO, Mariza G. S. 1986. "Sem lenço, sem documento: reflexões sobre cidadania no Brasil". *Sociedade e Estado*, 1(1):49-64.

______. 1991. "Os antropólogos e suas linhagens". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16(6):43-50.

______. 1992. *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. Brasília: Editora UnB.

______. 1997. "Onde está a antropologia?". *Mana*, *3*(2):67-102.

______. 2002. *O dito e o feito: ensaios de Antropologia dos Rituais*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

______. 2006. "De que serve um documento?". In: Moacir Palmeira & César Barreira (orgs.). *Política no Brasil: visões de antropólogos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. pp. 13-37.

SARMENTO, Gilmara G. S. 2006. *Até que a morte nos separe: um estudo sobre os rituais matrimoniais e funerários numa comunidade rural fluminense*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

TAMBIAH, Stanley J. 1985. “A performative approach to ritual”. In: ______. *Culture, thought, and social action: an anthropological perspective*. Cambridge, MA: Harvard University Press. pp. 113-169.